

مقاربة لسانية اجتماعية لظاهرة لحن الخاصة اعتمادا على تحليل اخبار من التراث العربي الإسلامي

توفيق قريرة

0 - مدخل :

تعتبر اللسانيات الاجتماعية (sociolinguistique) النشاط الكلامي سلوكا اجتماعيا يختلف باختلاف معطيات اجتماعية صرف تحدّد موقع المتكلم في المجتمع الأصغر أو الأكبر وعلاقته بالمتلقي والعوامل الاجتماعية المتحكّمة في ظروف الإنشاء والتلقي.

وفي ضوء هذه المعطيات يعرف أ. فيشمان A. FISHMAN التوجّه الاجتماعي في دراسة اللسان بقوله : « تجتهد اللسانيات الاجتماعية في تحديد من يتكلم وضبط الأنواع اللغوية التي [يستعملها] والموضوع الذي يستعملها فيه ومعرفة المخاطب الذي يستعمل معه ذلك »⁽¹⁾.

J. B. MARCELLESI, B. GARDEN, Larousse. Paris 1974, p 16 : La sociologie du langage ou (1) encore sociolinguistique (...) s'efforce de déterminer qui parle, quelle variété de langue, quand, à propos de quoi et avec quel interlocuteurs.

وبما أنّ الكلام سلوك اجتماعي فإنّه يكون، كأيّ سلوك آخر، ذا وجهين : وجه عاديّ أو حرّ يتحدّد بمقياس تواتر السلوك الملاحظ. ووجه رسميّ أو قانوني يتحدّد بأحكام معيارية وبحضور عنصر من التفكير الواعي يراعيه المتلقّي باعتباره ممثلاً لتلك القواعد ورتقياً⁽²⁾، وبعبارة علماء النفس " باعتباره الأنا الأعلى " ⁽³⁾ اللغوي. ويعني ذلك أنّ الجماعة توجه سلوك الفرد اللغويّ وهذا الضرب من التوجيه يصطلح عليه علماء اللسان بـ الجبر الاجتماعي⁽⁴⁾ أو الجبر اللغوي⁽⁵⁾.

فالجبر اللغوي الاجتماعي يوجّه السلوك اللغوي الرسمي بإخضاع المتكلّم إلى جملة من القواعد والصيغ القانونية المستمدة من سنّة الكلام ومن قواعد اللسان. وفي ضوء ذلك، فإنّ تحديد السلوك اللغوي الحرّ أو الإرادي يمكن أن يكون بملاحظة الفارق بين ما يقوله المتكلّم فعلاً وما ينبغي أن يقوله بتوجيه من القانون اللغوي. فما من شكّ في أنّ لكلّ منّا سلوكه اللغوي الحرّ الذي يسلكه في الفضاءات التي يشعر فيها بأنّه غير مقيدّ بسلطة تفرض عليه نمطاً معلوماً من الكلام، وله سلوك لغوي آخر يشعر، عند الإتيان به، أنّه مدفوع إلى احترام سنن مقالية تتماشى والمقام الرسمي الذي هو فيه وعندئذ يتّجه سلوكه اللغوي باتّجاه إرضاء ما سُمّي بـ « الأنا الأعلى اللغوي » . وأيّ خرق أو تمرّد عليه يدخل المتكلّم في صراع مع هذه السلطة وقد يؤدي ذلك إلى عقوبات متعدّدة.

(2) انظر : Stanley Aléong : Normes linguistiques, normes sociales, une perspective anthropologique. In, La norme linguistique. Quebec, Canada 1983, p. 261.

(3) انظر : François Peraldi, la norme et le surmoi. In, la norme linguistique : Le Sur moi (3) pp : 335 - 361.

(4) Déterminisme sociale.

(5) Déterminisme linguistique.

وإذا كان هذا مظهرا من مظاهر الجبر اللغوي يرتبط بخضوع المتكلم إلى سنن مقالية تستوجبها مقامات رسمية ذات سلطة عليه، فإن من الجبر اللغوي ما يرتبط بمستوى من الكلام مبدئي : نعني تدخل الجماعة اللغوية لمراقبة الأداء اللغوي الأول أو المبدئي للمتكلم، وهذه المراقبة لا تنقطع عن المتكلم بعد تعلمه اللسان، بل إنها تلازمه في مختلف مراحل إنجازه إياه، خصوصا إذا كان المتكلم لا يستعمل لغته أو لهجته الأصلية، بل يستعمل لسانا آخر مثلما هو شأن العربية الفصيحة في عصرنا أو في عصور سابقة.

إن المتكلم واقع بالضرورة تحت ضغط القاعدة، وهذا الضغط يكون ظاهرا أو ضمنا حسب علاقة المتكلم باللسان. فإذا كان المتكلم يستعمل لسانه الأصلي الذي نشأ عليه فإنه لا يشعر بهذا الضغط الممارس عليه لأن إنجازه الكلام يصبح كالإنجاز الحدسي أو الطبيعي لا يحتاج أي عسر أدائي، مثله في ذلك مثل أي نشاط يومي يأتيه الإنسان بشيء من العفوية وإن كان يخضع في جوهره إلى عسر أدائي وإنما يذهب العسر بالدربة والتكرار.

إلا أن الشعور بضغط القاعدة يكون عادة في اللسان غير الأصلي وغير المستعمل إلا في المناسبات وهذا هو شأن اللسان التي تتعلمها في عصرنا في المدارس بما في ذلك اللسان العربي الفصيح الذي قد نصلح عليه باللسان " الرسمي " .

إن مستعمل اللسان العربي يشعر بضغط القواعد وخصوصا ما تعلق منها بالإعراب. يشعر المتكلم أن عليه أن يجري هذه القواعد وفق ما تقتضيه الوظائف النحوية من الأحكام الإعرابية فيقع عندئذ تحت ضغط القاعدة وعليه أن يحترم قوانينها وإلا وقع في دائرة الخطأ أو اللحن.

لكن المتكلم العربي لا يشعر بهذا السلطان القاعدي عندما ينجز لهجته اليومية فالقواعد في هذه اللهجات موجودة ولكن وعي المتكلم بها وعي حدسي وإنجازه لها إنجاز حدسي ليس فيه من الضغط ما في إنجاز العربية الفصحى. وقواعد اللهجات هي قواعد لا واعية، ولذلك يمكن اعتبار لهجاتنا العربية اليوم لغات ذات قواعد غير واعية، في مقابل قواعد العربية الفصيحة الواعية فيمكن تسميتها " باللغة ذات القواعد الواعية " وهي تتشابه هنا مع بقية اللغات التي يتكلمها العربي اليوم كالفرنسية والإنجليزية.

وإذا كان متكلم اللغات ذات القواعد غير الواعية لا يخضع إلى أي مراقبة مباشرة عند ما ينجز كلامه ولا يلحن في العادة، فإنّ متكلم اللغات ذات القواعد الواعية يخضع لسانه إلى مراقبة ويحكم على إنجازه بالصحة أو الخطأ. ولكلّ لسان ذي قواعد واعية جهاز لمراقبة الإنجاز السليم وتمييزه عن الإنجاز المعدول عنه ويمكن تسمية هذا الجهاز بجهاز أحكام القاعدة، وهي أحكام تنتمي إلى خطاب ورلسمانيّ Métalinguistique من أهدافه وصف اللسان وتحديد قواعده كي تسهل مراقبة اللسان أثناء عمله من جهة احترام الجهاز القانوني أو القاعدي.

ولما كان الكلام سلوكاً لغوياً فإنّ العدول عن الكلام السوي هو كاختطأ السلوكي الذي يستوجب تدخل الجماعة أو من يمثلها كي تنبّه إلى ما حدث من خرق في القاعدة وتدعو إلى تقويم ذاك السلوك.

لكن ينبغي أن تكون الجماعة اللغوية متحكّمة بما لها من معرفة حدسيّة أو نظريّة إلى أصل الاستعمال أو إلى " حدّ الكلام " كما يقول النحاة القدماء. وعندئذ يمكن التمييز بين ضربين من خطابات التقويم اللساني هما خطاب ورلسماني علمي وخطاب ورلسماني غير علمي.

ومن المنتظر أن يصدر العلماء باللسان النوع الأوّل من هذا الخطاب لأنهم عارفون بالقاعدة معرفة نظريّة، وأن يصدر غيرهم خطاباً تقويمياً من النوع الثاني لأنهم يتحركون في مجال من التقويم مبنيّ على الحدس أو العادة اللغويّة الأصليّة.

وإذا كان خرق المتكلم القانون اللغوي وارداً، فإنّ هذا الخرق، كان غير مقبول تختلف درجة خطورته باختلاف جملة من العوامل الاجتماعيّة ذات الصلة بأصل المتكلم وبانتمائه إلى العرب أو إلى غيرهم أو بمرتبته الاجتماعيّة أو السياسيّة، ولذلك فإنّ يُخطأ الفارسيّ أو يلحنّ ليس كأنّ يلحنّ العربيّ، وأنّ يعوّج لسان الحضريّ أقلّ خطراً من أن يعوّج لسان البدويّ لأنّه معدن اللّغة وأصل الفصاحة. ومن جهة أخرى فإنّ تلحين العامّة ليس على درجة من الخطر التي عليها تلحين الخاصّة من أهل السّياسة. وهكذا فإنّ خطاب التلحين يمكن أن يصبح خطاباً ذا بعد سياسيّ إذا ما كان الواقع في اللّحن شخصيّة ذات مكانة مرموقة وبيتعد ذلك الخطاب عن حياده إذا ما اتّجه إلى الخواصّ فيتلونّ بلون ايديولوجي أو سياسيّ.

ويهمّنا في هذا المبحث أن نبيّن، من خلال بعض الأخبار المذكورة في كتب اللّغة خاصّة، كيف أنّ التلحين ينحو منحى سياسياً وكيف يوجّه السياسيّ سلوكه اللّغويّ تحت هذا الضّغط اللّساني المتّصل في الهروب من اللّحن، وكيف يصبح اللّسان سلطة قد تتعارض مع السلطة السياسيّة أو تتقاطع معها.

إنّها مقارنة لسانيّة اجتماعيّة لظاهرة لحن الخاصّة في التراث العربي الإسلاميّ من خلال تحليل نماذج من الأخبار تصوّر في أغلبها التّعامل Interaction بين السياسيّ ومن يوجّه لسانه ويراقبه سواء أكان نحوياً أم لغوياً أم متكلّماً عالماً باللّغة.

١ - السّياسي وسياسة اللّسان :

لا تخلو كتب اللّغة والأخبار من نصوص تدلّ على اهتمام ساسة العصر الإسلاميّ الأوّل، على الأقلّ، باللسان والتّنبية إلى خطر اللّحن خصوصاً إذا ما دار على السنة أولى الأمر لإيمانهم أنّ ذلك من المعاييب التي لا تعلق بالشّخص المفرد بل بجهاز الدّولة عامّة.

ولقد اخترنا أن نتوقّف عند هذا الخبر المنسوب إلى الخليفة عمر بن الخطّاب بما أورده صاحب " البيان والتّبيين " وفيه : " كتب الحصين بن أبي الحرّ إلى عمر كتاباً فلحن في حرف منه فكتب إليه عمر أن قنّع (6) كتابك سوطاً " (7). إنّ اللّحن في رأي الخليفة يستوجب عقاباً لا يختلف عن أيّ عقاب آخر وآلة العقاب واحدة. غير أنّ عقاب اللّاحن هو عقاب مجازيٍّ ولذلك اختار عمر أسلوباً مجازياً يجعل بمقتضاه زجر الكتاب غير مقصودٍ وإنّما المقصود زجر اللّسان اللّاحن وبالأحرى زجر صاحبه. وسواء أكان الكتاب من صنعة العامل نفسه أم من صنعة كاتبه فإنّ العامل هو المسؤول الأوّل أمام الخليفة عن هذا الخطأ الرّسميّ والزّجر يرتبط به في الحقيقة لا بغيره، واستعمل الخليفة سلطانه السّياسي لإصدار العقوبة ولكنّه تذرّع باللسان وارتكز على القانون اللّغوي (لا الاجتماعيّ أو الشرعيّ) لإقامة هذا الحدّ المجازي على لسان العامل.

لقد حدث التّقاطع بين سلطتين هما سلطة السياسة وسلطة اللّسان ويبرز التّقاطع وجه السّاسيّ الخبير بشؤون اللّسان حتّى لكان تقدّمه في منصبه على عامله كان لمعطيات متلازمة لا يمكن إقصاء المعرفة باللسان عنها ولكانّ الخبرة بسياسة اللّسان جزء من الخبرة بسياسة الإنسان.

(6) لسان العرب 299/8 (مادة ق.ن.ع) قنّعه بالسّيف أو السّوط اعلاه به.

(7) الجاحظ، البيان والتّبيين 216/2 - 217.

وبهذا فإنّ من شروط السياسيّ أن يكون عارفاً، قبل غيره، بأحوال اللسان وحارساً أميناً له لأنّه جزء من جهاز الدولة وايدولوجيّتها. واللّحن يصبح من هذا المنظار بما يمسّ مباشرة بجهاز الدولة الايدولوجي وهو ديني وسياسي في آن.

فاللّحن من وجهة نظر سياسيّة ليس مجرد خروج عيّنة من الكلام عن قواعد اللسان بل هو خروج له خبيئ يتجاوز خرق قاعدة لغويّة واحدة إلى أن يكون خروجاً فجاً عن عنصر بما يمثّل الهوية ويوحّد الناس.

إنّ نظرة كهذه إلى اللّحن تنبني على تصوّر رمزيّ للسان : أنّه شيء تاريخي يتجاوز كونه أداة تواصل يوميّة إلى كونه تركة تاريخيّة وإراثاً مشتركاً على كلّ فرد، وخصوصاً أولي الأمر، أن يحافظوا عليه. وهو إلى ذلك شيء مقدّس يرتبط بالعقيدة فهو لسان الدّين ولسان السياسة بما هي حافظ لهذه التّركة العقديّة.

ولعلّ الوعي بهذا البعد الرمزيّ للسان قد حرّكه في التاريخ العربي الإسلامي، أهم ما حرّكه، الشّعور بانتهاك العربيّة بعد زحف ظاهرة اللّحن القادمة إليها من تحريف الأعاجم اللسان العربيّ. وهذا الوعي هو الذي دفع إلى تقنين اللّغة وإحكام بناء نظريّتها. والأخبار التي حملها التّراث تجعل السياسي هو الذي بادر بحكم دوره في حفظ اللسان الرمزيّ إلى حثّ النّحويّ حتّى يضع أسس النّظرية النّحويّة، وأنّ هذا النّحويّ لم يكن ليتحرّك بوازع ذاتي، فإنّ فعل فإنّ عليه أن يستشير السياسيّ في ذلك، حتّى لكانّ وضع نظريّة لسانية متّصلة بالعربيّة قرار سياسي قبل كلّ شيء.

لقد أورد الزجاجي في كتاب " الإيضاح " خبرين يؤرخان وضع علم النحو العربي فيهما اتفاق في نسبة وضعه إلى أبي الأسود الدؤلي، واختلاف في السياسيّ الداعي إليه أهو علي بن أبي طالب أم هو زياد بن أبيه.

يقول الخبر الأوّل إنّ أبا الأسود قد تحرّك من نفسه إلى وضع علم لحفظ اللسان العربي في كتاب يجمع فيه أصول العربيّة بعد ما شاهده من تفشّ للحن ولكنّ زيادا منعه من ذلك وقال : " لا نؤمن أن يتكلّ الناس عليه ويتركوا اللّغة وأخذ الفصاحة من أفواه العرب إلى أن فشا اللّحن وكثر وقبح فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه " (8).

إنّ السياسيّ هو من أوقف عمل التّحويّ المؤسّس وهو من دفعه، فكانّ التّأليف في علم العربيّة يحتاج إذنا سياسيّاً لأهميّته وأهميّته نابعة بما أثبتناه من علاقة العربيّة بالجهاز الإيديولوجي للدولة.

بل إنّ تدخل السياسيّ قد لا يتوقّف عند الإذن بالتّأليف وإنّما قد يتعدّاه إلى المساهمة في وضع أركان الفنّ نفسه، وهذا ما نجده في الخبر الذي ينسب الإذن والتأسيس إلى عليّ بن أبي طالب. قال الزجاجي : " ويقال إنّ (أي الدؤلي) أوّل من سطر في كتاب الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى فسئل عن ذلك فقبل أخذته من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب صلّى الله عليه وسلّم " (9).

لا شكّ في أنّ وراء هذا الخبر أو ذاك خلفيات إيديولوجية كثيرة منها ما يتعلّق بتقدّم وضع اللسان العربي إذ هو في عهد الخلافة الرّاشدة أو بعينها ومنها ما يتصل بانتصار مروجي هذا الخبر أو ذاك إلى الدّولة الأولى أو " المنقلبة " عليها وقد يكون وراء هذين الخبرين مصادر شيعيّة أو

(8) الإيضاح في علل النحو 89.

(9) نفسه.

مخالفة لها كل ذلك جائز ولكنه يؤكّد ارتباط اللّسان بالأيديولوجيا وبالسياسة. فمن مظاهر الجلب إلى هذه الدّائرة السياسية أو الإيديولوجية الادّعاء بأنّ رمزها قد حرص على بناء أركان اللّسان النّظرية أو ساهم في تأسيس قواعده الواعية وذلك مظهر من مظاهر الغيرة عليه وحفظه. وإذا كان الأمر على ما نرى فإنّ قصّة عليّ هي الأكثر وقعاً من قصّة زياد لأنّها تجعله من يدفع النّحوي إلى صيانة اللّسان وتجعله من ينتج أصعب أركان الخطاب النّحوي ونعني أقسام الكلام بما هي أهمّ أركان النّظرية النّحوية.

إنّ عليّاً سياسيّاً ينتج خطاباً ورّاسيّاً علميّاً، فسلطته السياسيّة قد اجتمعت إلى دوره العلمي بل قل إنّ تلك السّلطة كان من مشمولاتها سياسة اللّسان وإنّ فقه اللّسان جزء من فقه السياسة.

وبقطع النظر عن صحّة هذه الأخبار وما شابهها أو عدمها، فإنّها تدلّ على تصوّر يضع السياسي في موضع المسؤول الأوّل عن شؤون اللّسان بل ويشترط فيه أن يكون عارفاً به وخبيراً بخبرة إنجازيّة ونظرية.

وهذا الوجه المثالي للسّانّس الذي رسّخته مثل هذه الأخبار في الأذهان جعل النّاس يعتبرون إتقان اللّسان جزءاً من إتقان السياسة حتّى إذا ما أخلّ صاحب سلطان بشيء منه انتقدوه عليه وعدّوه مقصّراً في شيء هو كالواجب.

من ذلك أنّ معاوية بن أبي سفيان قال للنّاس : " كيف ابن زياد فيكم؟ قالوا ظريف على أنّه يلحن. قال : فذاك أظرف له ". ويعلّق " القالي " على قول معاوية فيقول : " ذهب معاوية إلى اللّحن الذي هو الفطنة وذهبوا هم إلى اللّحن الذي هو الخطأ " (10).

(10) أبو علي القالي، الأمالي 5/1.

إنّ هذا الخبر ليبين كيف أنّ مسألة اللّحن قد طغت على بقيّة المشاغل المرتبطة بعلاقة الحاكم بالمحكوم. ولعلّ اللّحن كان مدخلا للنّاس كي يطعنوا على الوالي لكنّ معاوية عرف كيف يستغلّ ازدواج الدّلالة في عبارة اللّحن - إذ هي من الأضداد - كي يخفي عيب واليه ويتهرّب من حرج المسؤولية. ولا يمكن لمعاوية أن ينكر. على ابن زياد سقطات لسانه التي شكاهها النّاس وهو عارف بها. فلقد جاء في الأخبار أنّ زيادا " أوفد ابنه (...) إلى معاوية فكتب إليه معاوية : إنّ ابنك كما وصفت ولكن قوّم من لسانه " (11).

إنّ الجمهور الذي حاوره معاوية واضطلع بدور مراقبة اللّسان هو، كما يصطلح على مثله بعض اللّسانيين الإجتماعيين، متكلّم مثقف جماعيّ (locuteur intellectuel collectif) ويعني به الصّوت الموحد للمجموعة اللّسانية. فقد يضطلع بجملة من الأدوار اللّغوية من أهمّها أن يمثّل بجمعه هويّة لغويّة، تقتضي منه التّدخل لإصلاح اللّسان وإرجاعه إلى أصله فضلا عن إجراءات أخرى (12). وحضور المتكلّم المثقف الجماعيّ أي هذا الصّوت اللّغويّ الموحد كان، في الخبر، بسبب شعور الجماعة أنّ واليها بات يهدّد هويّتها اللّغويّة الجماعيّة ومن المفروض أن يكون حاميا. وكأنّ الوالي ليس عنصرا ضمن هذا الصّوت اللّغويّ الجماعيّ، بل هو صوت شاذّ خارج عن الجمع باللّحن الذي يرتكبه. فكانت شكواهم إلى معاوية أشبه بالاحتجاج السياسي الذي لا بدّ له أن يبلغ الخليفة بما هو السّلطان الأكبر. لكن ردّ معاوية كان سياسيا استطاع أن يهمّش هذه الشكوى بضرب من المراوغة الذكيّة التي تقتضيها سياسة النّاس. واعتمدت

(11) الجاحظ، البيان والتبيين 210/2.

Introduction à la sociolinguistique, p 18 : « Le locuteur intellectuel collectif n'existe que (12) dans la mesure où le collectif existe; mais ce discours peut avoir diverses formes (... résolutions, adresses, mais aussi constantes linguistiques différenciées par rapport à celles d'autres groupes) ».

المراوغة على المعرفة بسرّ من أسرار اللّغة وهو انطلاق بعض الكلم على الشيء وضده. وما من شكّ في أنّ الاشتراك هو مدعاة لسوء التفاهم كما يؤكّده كثير من المشتغلين باللسان⁽¹³⁾ واعتمادا عليه دخل الخطاب في ضرب من عدم التفاهم المقصود.

ومهما كان فرار السياسيّ من مجابهة الملحنين فإنّ المجموعة تظلّ تمثّل في هذا الإطار سلطة على السياسيّ اللاحن لها شروطها الضمنيّة على سانسها. ومن هذه الشّروط أن يعرف كيف يجابهها أو يراوغها، عند التّواصل معها، فالقدرة على الخطابة من بين الصفات التي تعتبرها الجماعة مميّزة بين صاحب سلطان وآخر. ومن أوّل مظاهر القدرة على الخطابة الأداء اللّغويّ الجيّد وأوّل خطي إتقان ذلك الإصابة من جهة الالتزام بقواعد الإعراب بقطع النّظر عن فنيّة المقال أو عدمها. وإذا ما خالف السياسيّ هذا المبدأ عرّض نفسه إلى النّقد. فاللسان يمكن أن يكون مدخلا مهماً إلى الحكم على السّلطان أو عليه، وكان السّاسة يعرفون جيّدا هذا المأخذ لذلك قال عبد الملك بن مروان : " شيبني ارتقاء المنابر وتوقع اللّحن " (14).

ومثل هذا القول يعني أنّ السياسيّ يقع، عند مباشرة النّاس بالخطابة، تحت ضغط نفسيّ سببه الخوف من اللّحن وما قد ينجرّ عنه من ردّ فعل الجماعة اللّغويّة التي يرى السّائس أنّها تتصيّد أخطاءه هو الذي جعل ليتصيّد أخطاء النّاس. فالحرص على سلامة اللّسان هو من هذا الجانب حرص على سلامة الصّورة التي يريد الخليفة أن يحملها النّاس عنه وحرص على المحافظة على الهيبة السياسيّة لا على هيئته الذاتيّة فقط، بل على هيبة الدولة كذلك.

V. Jankelevich : Traité de vertus. Paris, Bordas - 1947, p 242 : « La disproportion du sens (13) et des signes, l'homonymie, la polysémie enfin vont permettre au menteur de jouer sur deux tableaux ».

(14) عيون الأخبار 138/2.

١١ - السياسي بين ضغط اللسان وضغط القرآن : اللحن أم الغلط ؟

إن إرتباط اللغة بالعقيدة وفق ما سمّيناه بالاعتبار الرمزي للغة، يجعل اللحن لا من معاييب الكلام البشري وحسب بل يجعله بمثابة السّوس الذي ينخر العقيدة ويوهنها بما قد يدخله عليها من تحريف. وبذلك يكون اللحن شيئا محظورا أو محرّما خصوصا إذا ما اتّصل بالنص المقدّس.

ولقد ترسّخت فكرة اللحن المحرّم في الأذهان حتّى إنّ بعضهم اعتبر أنّ الادّعية، بما هي خطاب بشريّ وجهته الذات الإلهيّة، ينبغي أن تكون بخطاب سليم من اللحن وأنّ مخاطبة الإله بكلام ملحون من شأنه أن يولّد رسالة مشوّهة لا يمكن أن تلقى من الإله قبولاً. فاللحن محظور لا في النصّ القرآني، فحسب بما هو كلام من الله، بل هو أيضا محظور في أيّ كلام موجه إلى الله.

قال بعض السّلف : " ربّما دعوت فلحنت فأخاف ألاّ يستجاب لي " (١٥). والاستجابة في رأي صاحب هذا المقال غير مرتبطة بصفاء الجنان فقط بل ترتبط بصفاء اللسان كذلك، وعدم الاستجابة كأنّها عقوبة إلهيّة على تشويه اللسان العربي.

ونحن إذا ما اقترضا عبارات البراغماتيين من أمثال " أستين " Austin (١٦) قلنا إنّ عمل التأثير بالقول Acte Perlocutionnaire (ممثلاً في ما سمّي هنا بالاستجابة) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يسمّى بالعمل القوليّ Acte Locutionnaire أو بكيفيّة أداء المتكلّم للإنشاء القوليّ لا من جهة الإبانة

(١٥) الإيضاح في علل النّحو ٩٦.

(١٦) انظر : J. L. Austin, How to do Things with words, oxford university press, 1990

أو عدمها، (إذ الإعراب وعدم اللّحن يعينان الإبانة عن المعاني) بل من جهة عدم القدرة على التأثير في الذات الإلهية بالقول لأنه قول مشوّه.

وإذا كان اللّاحن في الكلام العادي كالمبهم لا يمكن أن يجد لإنشائه أيّ تأثير ولا لقوله أيّ ردّ فعل (إذ اللّحن إذهاب للإعراب وبالتالي قضاء على وظيفته التبيينية التي لأجلها دخل الكلام)، فإنّ اللّاحن في حضرة الإله يكون، إضافة إلى ذلك، كمن يطلب بلسان ويكفر بآخر. فاللّحن في رأي صاحب المقال كالكفر بالنعمة الإلهية اللغوية، وما من شك في أنّ الاستجابة لا تتمّ في ضوء هذا المعطى.

وإذا كان الأمر على هذا التصرّ فإنّ اللّحن إذا ما اقترن بكلام الله عدّ أشدّ بشاعة لأنّ اللّاحن يكون قد أخطأ في حقّ اللسان الإنساني والنصّ الإلهي معاً، فيكون قد جمع بين انتهاك حقوق الناس وحقوق الله.

غير أنّ العرب قد ميّزوا في هذا السياق بين اللّحن والغلط (أو الخطأ)، فإذا كان اللّحن يعني خطأ المتكلّم عند إنجاز الكلام البشري فإنّه قد اصطلح بالغلط أو الخطأ على تحريف لغة النصّ القرآني.

وما يلفت الانتباه حقّاً في السياقات المميّزة بين ضربيّ الغلط أنّ هناك شيئاً من الإجماع على أنّ اللّحن أشدّ خطورة من الغلط، أي أنّ الخطأ في النصّ الديني وإن كان محظوراً فإنّه هيّن إذا ما قورن باللّحن، وأتّه إذا كان للمرء أن يختار بين قبيحين عليه أن يختار الغلط على اللّحن. ولعلّ أقدم الأقوال التي وجدناها في هذا الباب قول عمر بن الخطّاب : " لأنّ أقرأ فأخطئ أحبّ إليّ من أقرأ فألحن لأنّي إذا أخطأت رجعت وإذا لحت افترت " (17).

(17) الإيضاح في علل النحو 96.

استعمل لفظ " الخطأ " في معنى الغلط، و" الغلط كل شيء يعيا
الانسان عن جهة صوابه من غير تعمد " (18) فالغلط بهذا هو خطأ في
المنطق غير متعمد ناجم عن سهو. وبناء عليه فإن الخطأ في القراءة هو
في رأي عمر ناجم عن سهو ولذلك فإن المرء قد يرجع عنه إذا ما
تذكر من نفسه أو ذكر به، لأن الأمر مرتبط بالحفاظة أو الذاكرة ولا
عيب في ذلك مادام الانسان من شأنه النسيان أما اللحن فمرتبط بجهل
القاعدة وذلك من أمر الإدراك والعقل وليس ناجما عن الحفظ. والجهل
بقانون اللسان، ذاك الذي يقود إلى اللحن، من شأنه أن يكون " افتراء "
على اللسان بما ليس فيه وتغييرا للمواضة والعرف اللغوي من ناحية وهو
من ناحية أخرى افتراء على النص نفسه خصوصا إذا ما أدركنا أن تغيير
الإعراب قد ينجم عنه تغيير للمعاني، وفي ذلك تقول على النص وادعاء
له ما ليس فيه. فالكلام باللحن ينقل المرء من القول إلى التقول، ولهذا عدّ
عمر اللحن أخطر من الغلط.

والحق أن اختيار الغلط على اللحن لم يكن موقفا فرديا يلزم عمر بن
الخطاب وحده، بل كان موقفا سائدا لدى الساسة، ففي الخبر التالي
المنسوب إلى الحجاج بن يوسف نرى كيف أن هذا الوالي الأموي يقدم
الغلط على اللحن وفي اختياره ذاك موقف سياسي نبينه بعد عرض النص
الذي ذكرته بعض كتب النحو.

قال الزمخشري في المفصل : " وما يحكى من جرأة الحجاج على
الله أن لسانه سبق به في مقطع " والعاديات " إلى فتحة (أن) فأسقط
اللام " (19).

(18) لسان العرب (غ. ل. ط.) 363/7.

(19) الزمخشري، المفصل، ضمن شرح الفصل 66/8.

وأورد ابن يعيش الخبر نفسه بشيء من التفصيل فقال : " ويحكى أنّ الحجاج بن يوسف قرأ " أنّ ربهم بهم يومئذ خير " ⁽²⁰⁾ بفتح (أنّ) نظراً إلى العامل فلما وصل إلى الخبر وجد (اللام) فأسقطها تعميّداً ليقال إنّّه غلط ولم يلحن لأنّ أمر اللحن عندهم أشدّ من الغلط وإن كان في ذلك إقدام على كلام الله تعالى " ⁽²¹⁾.

يتمثّل اللحن الذي كان الحجاج سيقع فيه في الجمع بين (أنّ) المشدّدة المفتوحة واللام المؤكّدة وهذا عدول عن حدّ الكلام. ويرى النحاة أنّ فتح (أنّ) لا يكون إلّا بوجود متعلّق سابق هو في مثال الآية المقصودة الفعل (يعلم) المذكورة في الآية التاسعة في قوله تعالى : (أفلا يعلم إذا بُعِثَ ما في القبور). وإذا دخلت اللام على الخبر علّق عمل الفعل، فأنت تقول (علمت أنّ زيدا قائم). فتفتح أنّ لتعلّقها بما قبلها فإن أدخلت (اللام) علّقت العامل وأبطلت عمله في اللفظ وأتيت بالمكسورة نحو قولك (قد علمت إنّ زيدا لقائماً) " ⁽²²⁾.

والحق أنّ الجمع بين (أنّ) المفتوحة المشدّدة واللام جائز على شذوذ ولقد أورد النحاة مثالا له، قال الرّماني : " ولا يجوز إدخال اللام على خبرها (يقصد أنّ) إلّا في شذوذ " ⁽²³⁾ ويستشهد عليه بما أنشده فطرب :

ألم تكن حلّفت بالله العليّ أنّ مطاياك ليمّ خير المطايا ⁽²⁴⁾

(20) العاديات 11، نصّ الآية : إنّ ربهم بهم يومئذٍ لخير.

(21) ابن يعيش، شرح المفصل 66/8.

(22) شرح المفصل، 66/8.

(23) الرّماني، كتاب الجروف 120.

(24) نفسه، 57.

وإذا ما عدنا في ضوء هذه المعطيات إلى سلوك الحجاج اللغوي من خلال قراءته الآية المذكورة، وجدناه واقعا تحت ضغط مراعاة القاعدة اللغوية أكثر من مراعاة النصّ القرآني المنجز. ويمكن القول إنه خرج من نصّ إلى آخر : من النصّ القرآني إلى نصّ جديد أصبح همّة فيه أن يكون متناسقا مع روح اللغة لا مع متطلبات الوحي والتنزيل.

إنّ المقام الذي قرأ الحجاج فيه الآية هو مقام ذو ضغط نفسي عليه لأنّه مقام يحضر فيه المتلقّي الرّقيب. وهذا الضّغط هو الذي جعل الحجاج لا يقرأ النصّ القرآني قراءة يسيّرهما الحفظ أو التقل غير العاقل للنصّ بل كان يقرأ بعقل لغويّ، فنظر إلى الفعل (يعلم) ووجد أنّ أغلب استعماله أن يكون متعلّقا بـ (أنّ) المفتوحة فسبق عقله اللغوي حفظه إلى نطقها كذلك. إلّا أنّ المحفوظ قد نبّه إلى وجود اللّام وإلى وقوع وشيك في الغلط فاختار أن يصلح بعقل لغويّ ما أهمله حفظه أو تناساه ومضى في الغلط دون أن يجمع إلى غلظه لحنًا هو خطأ أعظم من الأوّل فخيّر أن " يجترئ " على الله ولا يجترئ على اللسان فيرمى بعيب واحد عقابه محمول على السّهو والتسيان ولا يرمى بغلط محمول على الجهل والتقول على اللسان.

إنّ عقلا يعرف في فترة وجيزة الغلط ويقدر ما ينتظره من ردّ فعل، ويختار أضعف " العقوبات " في رأيه، فيوهم ويراوغ، إنّ عقلا كهذا هو عقل سياسيّ نادر لأنّه يعرف " الأزمة " وحلّها في فترة أوجز من ظمء حمار كما يقال.

وقراءة الخبر من وجهة نظر المتلقّي قد توصلنا إلى نتائج أخرى، فما من شكّ في أنّ المستمع كان عند بداية القراءة مشدودا إلى نصّ واحد هو النصّ الدينيّ بما هو الرّسالة الوحيدة بين المتلقّي والقارئ الباث، لكنّ الغلط أو العدول في موطن من مواطن النصّ من شأنه أن يجعل

المتلقي ينصرف عن النصّ الأوّل ويهتمّ بكيفيّة سلوك القارئ إزاء ما أحدثه من عدول، وعندئذ يتابع المتلقي نصّا من نوع آخر يفضي إلى تأويل آخر لا علاقة له مباشرة بالنصّ القرآني الأوّل وهو تتبّع سقطات القارئ تجاه القاعدة اللغويّة : ألحن أم لم يلحن ؟

ولقد أدرك الحجاج أنّه قد انتقل بالمتلقي إلى نصّ خفيّ ثانٍ فحاول أن يسيطر على تأويل المتلقي وأن يوجّه ذلك التأويل الوجهة التي يريدّها. وليس غريبا عن الحجاج اقناع المتلقي بما يريدّه مهما كانت الحقائق الموضوعيّة. فلقد حدّث بعضهم فقال : " ربّما سمعت الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم فيقع في نفسي أنّهم يظلمونه وأنّه صادق لبيانه وحسن تخلّصه بالحجج " (25).

وهكذا فإنّ كلام عمر بن الخطّاب وسلوك الحجاج، وكلاهما سياسيّ، يقوداننا إلى التسليم بأنّ الغلط في النصّ الدينيّ هو عندهما أفضل من الوقوع في اللحن، وإذا كان عمر قد برّر سلوكه ذلك بما قاله، فإنّ التبرير السياسيّ لهذا التفضيل مضمّر في سلوك الحجاج وهو أنّ السياسيّ يفرّ من مواجهة الناس مواجهة قد تكون آنيّة إلى مواجهة الله المرجاة إلى حين، ومن ضغط واقعيّ بشريّ مباشر إلى ضغط خفيّ ومؤجّل. أي أنّ الاتهام باللحن وما يعنيه من عيب في اللسان شيء حتميّ حاصل في أذهان الجماعة اللغويّة المراقبة للسان، لكن أخذ السياسيّ بالغلط أي بالسّهو ليس معيبا في ذاته للسان.

ومن جهة أخرى، فإنّه إذا ما بيّنا في العنصر السّابق كيف أنّ للسان بعدا رمزيّا يستمدّ علاقته بالإرث الدينيّ ممثلا في النصّ القرآنيّ، فنحن نرى هنا كيف أنّ اللحن يبدو محظورا لذاته بقطع النظر عن تعلّقه بالنصّ المقدّس. بل إنّ السياسيّ يمكن أن يختار الغلط بما يعني أنّ اللسان يكتسب

(25) الجاحظ، البيان والتبيين 394/1.

قيمته الرمزية من شيء أقدم من النصّ وهو التاريخ. فالمحافظة على اللسان ينبغي أن ينظر إليها ههنا على أنها تركة أو تراث ثقافي قديم وسلوك تاريخي سابق لوجود النصّ القرآني نفسه وما قول عمر أو سلوك الحجاج إلّا إرضاء للغة بما هي كيان تاريخي عريق بقطع النظر عن تحقيقها في هذا النصّ أو ذاك.

إنّ التعديّ بالغلط على القرآن هو تعدّ على ضرب من القول يستمدّ سلطانه من الذات الإلهية التي هي قادرة على حفظ نصّها (يقول تعالى :
إنا نحن أنزلنا الذكر وإنا له لحافظون) ⁽²⁶⁾ ولكن التعديّ على اللسان هو تعدّ على حقّ تاريخي بشريّ وعلى إرث ثقافيّ عريق وعلى تاريخ كامل من التداول إنّهُ تعدّ على جماعة لغوية من خلال لسانها لهذا كان " أمر اللحن عندهم أشدّ من الغلط " .

ولهذا أيضا لا نؤيد من يعتقد أنّ النحو العربي قد وضع أوّل ما وضع لحفظ النصّ الديني من اللحن، قبل كلّ شيء آخر. فالمحافظة على النصّ المقدّس دافع لا يمكن إنكاره لكن الدافع الأهمّ والذي شمل غيره من الدوافع هو الحفاظ على سلامة اللسان بقطع النظر عن مجال تحقيقه. لذلك كانت عيون النحاة الأوّل من مؤسّسي هذا العلم، وقصدنا الخليل وسيبويه، على الإنجاز العام للكلام قبل أن تكون على تحقّق ذلك في النصّ المقدّس أو في النصّ الشعريّ. ولهذا السبب لا نعدم في التراث من الآراء ما يثقل على إمكان تسربّ اللحن إلى النصّ المقدّس وأنّ العرب قادرة على تصويبه ⁽²⁷⁾ ويعني ذلك أنّ حدّ الكلام مستوحى بالأساس من الإنجاز العاديّ، ومن هذا الإنجاز استمدّت النظرية النحوية قواعدها وعللها وأركانها النظرية.

(26) الحجر، 26 - 9.

(27) الفراء، معاني القرآن، 183/2. في معرض نقله لراي من قال إنّ في قوله تعالى : (إنّ هذان لساحران) خنا.

وهكذا فإنّ قوّة اللّسان وسلطانه نابعان من عراقته ومن دفاع الجماعة المتكلّمة التي اصطلحنا عليها بالمتكلّم المثقّف الجماعي عنه، وهو دفاع لا يراعي سطوة السياسيّ، إذ لا مجال لتراجع هذه الجماعة أمامه، فلا ينفع السلطان سلطته كي يقع بعيدا عن الاتهام والانتقام والرّمي بالنقد والتّلعين، فسلطان اللّسان يعلو ولا يعلى عليه.

إنّ الجماعة اللّغويّة العربيّة مثّلت نواة صلبة تجابه أيّ تحريف في اللّسان صادر عن السياسي في فترات حياة العربيّة الفصيحة. لكنّ هذه النواة الصّلبة التي كان السّاسة يراعونها عند الأداء اللّغوي لم تكن لتحافظ على هذا الدّور لأنّ خطابها الورلّسانيّ المقوم غير علميّ من ناحية، ولأنّ هذه الجماعة أصبحت هي أهمّ محرّف للّسان فلم يبق من محافظ عليه إلّا فئة من العلماء به، وهي من ينتج الخطاب الورلّسانيّ العلميّ ومن يعرف الصّواب والخطأ وعلله، نعني النّحاة واللّغويين.

ونتعرّض في العنصر الموالي لعلاقة النّحاة واللّغويين بالسّاسة عندما يعتري لسانهم تحريف ولحن.

III - بين سلطان السّاسة وسلطان النّحاة واللّغويين :

نقدّم في هذا العنصر أخبارا دائرة حول التّعامل بين النّحاة والسّاسة عند حدوث اللحن في السنتهم. وأوّل ما نختاره من أخبار في هذا الصّدّد خبر ينسب إلى الأخفش الأكبر أستاذ سيّويه وكيف عاب على بعض الولاة اللّحن في مقطع من مقاطع آي القرآن، فلقد حدّث فقال : " كان أمير البصرة يقرأ (إنّ الله وملائكته) ⁽²⁸⁾ بالرفع فمضيت إليه ناصحا له فزبرني وتوعّدني وقال : تلحنون أمراءكم ؟ ثمّ عزّل وولّي

(28) الأحزاب 56 نصّ الآية " (إنّ الله وملائكته يصلّون على النبيّ يا أيّها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلموا تسليما).

محمّد بن سليمان فكأنّه تلقّاها من المعزول فقلت في نفسي هذا هاشميّ ونصيحته واجبة فجبنت أن يلقاني بما لقيني به من قبله ثمّ حملت نفسي على نصيحته فصرت إليه وهو في غرفته ومعه أخوه والغلمان على رأسه فقلت أيّها الأمير جئت لنصيحة. قال : قل، فقلت : هذا، وأومأت إلى أخيه. فلمّا سمع ذلك قام أخوه وفرّق الغلمان على رأسه وأخلاقني. فقلت : أيّها الأمير أنتم بيت الشرف وأصل الفصاحة وتقرأ (إنّ الله وملائكته) بالرفع وهذا غير جائز، فقال : قد نصحت ونبّهت فجريت خيرا فانصرف مشكورا. فلمّا صرت في نصف الدرجة إذ الغلام يقول لي : قف مكانك. فقعدت مروّعا وقلت أحسب أنّ أخاه أغراه بي فإذا بغلة سفوّاء وغلام بدرة وتخت ثياب وقائل يقول : البغلة والغلام والمال لك أمر به الأمير. فانصرفت مغتبطا بذلك كلّ " (29).

إنّ ما حرّك النحويّ لمواجهة الأمير هو حرصه على أن يحترم أصحاب التفوذ القاعدة النحويّة في إطار مراقبة عمل اللسان، خصوصا أنّ القراءة قد جمعت بين الغلط واللحن أي بين انتهاك حقّ اللسان وحقّ الإله. لكنّ هذه المراقبة التي دفعته إلى " النصيحة " كانت تتطلّب شجاعة كافية لأنّ فيها مواجهة لصاحب السّلطان بخطئه، ولذلك لقيت من الأمير الأوّل استنكارا وتوعدا ورفضاً أن يكون " الأمراء " من اللّاحنين وفي قوله دفاع عن فئة سياسيّة جمعاء. وتطلّب تقديم النصيحة الثانية مقدّمات هي أقرب إلى الخطاب المدحيّ الذي يرفع من نسب الأمير الهاشمي في الشرف والفصاحة. ولكأنّ هذا الأسّ الرفيع سيهتزّ بهذه القراءة اللّاحنة فغلط الأمير لا يتصل بذات مفردة بل بالقبيلة التي من واجبها المحافظة على اللّغة والشرف، ومما من شكّ عند العرب " أنّ اللّحن هجنة

(29) الرّجّاجي. مجالس العلماء 44-45.

للشّريف (30). فالنّصيحة قد قدّمت تحت غطاء إيديولوجي فيه انتصار لا إلى اللّغة أوّلاً بل إلى القبيلة التي من أصلها الانتصار إلى اللّسان العربي.

وهذا الغطاء الإيديولوجي الذي ألحف به النّحوي نصيحته كان يخفي وجهها حقيقياً للنّحوي المتردّد بين تقديم النّصح أو الصّمت. فالخبر يقدّم صورة عن التّأرجح بين ذاتين في النّحويّ: ذات عالمة هي التي دفعته إلى التّحرّك لتصويب الخطأ اللّغوي وجعلته مسؤولاً بما هو نحوي عن تثقيف اللّسان والمحافظة على سلامته، وذات إنسانيّة حبّ السّلامة غالب عليها والخوف من بطش صاحب السّلطان مستكنّ فيها تدفع الذّات العالمة كي تستقيل عن وظيفتها التثقيفيّة (أي التوعويّة) لما فيها من إثارة لحفيظة صاحب السّلطان وفي ذلك مجبلة للسّخط والعقاب.

ونحن نرى هذه الذّات قبل أن تصدع بالنّصح وبعده، يستبدّ بها الخوف كأنّها تنتظر صيحة من غلام كي يسقط القناع الذي كان يحجبها. والخوف مبنيّ على توقّع ردّ فعل وهو ردّ يشبه أيّ شلّ لحركة معارضة سياسية أخرى. فتلحين الأمير هو بمنظاره اعتراض على منطق وهو بالتّالي معارضة.

لكن الأمير يبدو خارقاً المألوف ناظراً إلى المفيد من عمل النّحوي، فينظر إلى النّحوي على أنّه عارف بالّلسان يستحقّ نصحه أجراً. وإذا كنّا لا نتبيّن بوضوح ما قصد الأمير بالجائزة أهّي ثمن للصّمت أم للكلام، فإنّ النّحوي يظهر لنا من خلال النصّ وكأنّه مستفيد بعلمه من السلطان، وإن كان الأمير لم يقصد توظيف النّحوي لهذا الدّور ولا قصد النّحوي الاستفادة من نصحه للأمير أكثر من تعديل لسانه المحرّف.

(30) البيان والتبيين 219/2.

ولعلّ استخدام السياسيّ للنّحاة استخداماً واعياً يبرز في الخبر نفسه برواية ثانية نسبها الزّجاجي إلى المازني قال : " غلط محمّد بن سليمان يوماً فقرأ على المنبر : (إنّ الله وملائكته يصلّون على النبيّ) ثمّ استحيا أن يرجع ثمّ أرسل إلى التّحويين فقال : احتالوا لي فقالوا : عطفت (وملائكته) على موضع (الله) وموضعه رفع. فأجازهم ولم تزل قراءته حتّى مات وكره أن يرجع فيقال إنّ الأمير لحن " (31).

إنّنا إذا تتبّعنا رأي التّحويين الذين " احتالوا " للأمير من جهة تخريج القاعدة والاستعمال وجدنا أنّ العرب تعطف على اللفظ (أي العامل أنّ هنا) أو على الموضع وهو الرّفع بالابتداء، ويقول النّحاة بذلك ويعتبرونه حملاً للمعطوف على الابتداء والابتداء رفع. يقول سيبويه : " أمّا ما حمّل على الابتداء فقولك (إنّ زيداً ظريفاً وعمرو) و (إنّ زيداً منطلقاً وسعيداً) ف (عمرو) و (سعيداً) يرتفعان على وجهين فأحد الوجهين حسن والآخر ضعيف. فأما الوجه الحسن فإن يكون محمولاً على الابتداء لأنّ معنى (إنّ زيداً منطلقاً) : زيد منطلق و (إنّ) دخلت توكيداً كأنّه قال : (زيد منطلقاً وعمرو) وفي القرآن مثله : (إنّ الله بريء من المشركين ورسوله) (32) وأمّا الوجه الآخر الضّعيف فإن يكون محمولاً على الاسم المضمر في (المنطلق) و (الظريف) فإذا أردت ذلك فأحسنه أن تقول : (منطلق هو عمرو وإنّ زيداً ظريف هو وعمرو) واعتماداً على الأمثلة المضروبة هنا، فإنّ العطف على المحلّ ممكن ولكنّه يكون بين الجمل المتعاطفة أو على الأقل بعد تمام عناصر الجملة الواحدة ولا يكون في مثل هذا السياق بين المفردات. أي إنّ الرّفع في المعطوف على الابتداء هو استئناف جملة

(31) مجالس العلماء 44.

(32) التّوبة، 3.

(33) الكتاب 144/2 وانظر المقتضب 111/4 . 112 وشرح الكافية 328/2.

معطوفة على أخرى إذ الأصل في قولك (إن زيدا ظريف وعمرو) جملتان هما : (إن زيدا ظريف) و (إن عمرا ظريف)، ولكن حذف الخبر لوضوحه في السياق وعطف المبتدأ الثاني على محل الرفع بالابتداء. هذا رأي سيبويه وعليه أهل البصرة. ولكن الكوفيين يذهبون، على النقيض من ذلك، إلى جواز العطف على موضع إن قبل تمام الخبر^(3 4). ولعله بناء على رأيهم تم التخريج وإن كان النص يشير إلى "نحوين"، دون تخصيص، "احتالوا" كما طلب منهم كي يبرروا سلوك السياسي اللغوي.

إن النحاة بهذا الفعل بدوا وكأنتهم يضطلعون بدور في إطار ما يسميه "دركايم" Durkheim بـ "الجهاز الايديولوجي للدولة" ويتمثل دورهم في تقديم تبرير نظري لسلوك السياسي اللغوي وهو سلوك خاطئ في نظر أغلب النحاة ولكن "فتواهم" جعلته الأصل "والسنة" على الأقل عند هذا الأمير.

ومن الأخبار التي تؤكد قيام النحاة بدور في الجهاز الايديولوجي للدولة بمقابل مالي معين هذا الخبر الذي ينقل محاوره بين النضر بن شميل (ت 204 هـ) والمأمون: "قال النضر بن شميل دخلت على المأمون وعليّ إزار مرقوع فقال لي: يا نضر ما هذا التقشف؟ فقلت: يا أمير المؤمنين حرّ مرو كما قد علمت وأنا رجل أحبّ التروّح بهذه الخلقان. فأخذ بنا الحديث في ذكر النساء، فقال المأمون: حدثني هشيم بن بشر عن مخالد عن الشعبي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما رجل تزوّج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سدادا من عوز، فقلت: يا أمير المؤمنين صدق هشيم. حدثنا عوف بن أبي جميلة قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله

(34) انظر: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف 185/1 - 195 (المسألة عدد 23).

صلى الله عليه وسلم : " أيما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سدادا من عوز : " قال فاستوى جالسا ثم قال يا نضر كيف قلت سدادا بالكسر ولم تقل سدادا ما الفرق بينهما ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين السداد القصد في الدين والسبيل والطريق والسداد الثلثة وكل ما سددت فهو سداد بالكسر (...) فقال قبّح الله اللّحن. قلت : إنما لحن هشيم وكان هشيم حنّانا فاتبع أمير المؤمنين لفظه وقد تتبّع ألفاظ العلماء قال : أفلا نفيدك مالا إلى مالك ؟ قلت إني إلى ذلك محتاج فتناول الدواة والقرطاس ثم كتب شيئا لم أدر ما هو (...) ثم قال لغلام فوق رأسه تبلغ معه إلى الفضل بن سهل بهذا الكتاب. فلما دخلنا عليه قال : يا نضر إن أمير المؤمنين قد أمر لك بخمسين ألف درهم فما قصّتك ؟ فحدثته الحديث ولم أكتمه شيئا فقال تحت أمير المؤمنين قلت : كلاً إنما لحن هشيم فأدى أمير المؤمنين لفظه وقد تتبّع ألفاظ العلماء. وأمر لي من عنده بثلاثين ألف درهم فخرجت بثمانين ألف درهم بكلمات استفادها " (35).

يدخل النحوي على الخليفة " بإزار مرقوع " ويخرج بثمانين ألف درهم ثمنا لكلمات " استفادها " الخليفة وتتمثل في توجيه لسانه بعد أن وقع في اللّحن. وقد اعتمد النحوي الحيلة في تبين الخطأ وجعله من صنعة غير السانس لا من صنعة ويبدو أنّ ما أوجب الجائزة ليس الهذي إلى الصواب بل اللطف فيه وهذا نفسه كان موضوع جائزة أخرى من القائم على بيت المال.

ولقد دارت على لسان النحوي جملة هي أنّ ألفاظ العلماء تتبّع فالخليفة كان متبعا هشيمًا فصار يتبّع النضر وهذا القول يشرع للنحوي أن يكون قدوة بما أنّه عالم باللسان فالمعرفة باللسان تخوّل له أن يكون ذا سلطة ويكون السانس تابعا في هذا الباب لكن الإشكال يبقى مطروحا :

(35) مجالس العلماء 152 . 155 وانظر الزهرني علوم اللغة وأنواعها 294/2 . 295 .

من يستحق من العلماء أن يتبع أي من هو الأجدر بتقديم النصح العلمي للمؤسسة الخلافية ؟ فهناك تنافس على وظيفة الاستشارة المعرفية التي تستفيد منها شخصية سياسية.

ومهما يكن من أمر فإن تدخل التحوي أو اللغوي بالتوجيه عند اللحن أو بالتجويز هو في ذاته عمل لا يخلو من ردود فعل سياسية ومن حكم ليس مستقلاً عن علاقة التحوي بالسلطان فالحكم الصائب قد يكون مثار غضب السلطان والحكم له قد يكون تحيلاً على اللسان.

وإذا كان تجويز النحاة لقراءة الأمير الهاشمي قد أراضاه، فإن التجويز قد يكون في سياق آخر مما يغضب السياسي إذا كان هو ضد التجويز. وهذا ما يؤكده الخبر التالي الذي نقله ثعلب عن استاذة بن قادم (ت 235 هـ) والمأمون. قال صاحب المجالس : " وحدثني ابن قادم قال كتب فلان إلى المأمون كتاباً فيه : " وهذا المال مالا من حاله كذا " فكتب إليه : " أكتاتبني بكتاب يلحن في كلامه فقال : ما لحت وما هو إلا صواب. قال ابن قادم فدعاني المأمون فلما أردت الدخول عليه قال لي : ما تقول لأمر المؤمنين إذا سألك : قال قلت : الوجه ما قال أمير المؤمنين وهذا جائز فلما دخلت قال : ماذا تقول في هذا الحرف ؟ قال : فقلت : الرفع أوجه والنصب جائز. قال : فقال لي : مرّ مرّ كل شيء عندكم جائز. ثم التفت إلى ذلك الكاتب فقال : لا تكتب إلي كتاباً حتى تعرضه " (36).

وجه التخريج الذي يجوز الرفع والنصب كليهما أن الرفع يكون باعتبار لفظ " المال " الثاني خبراً ويكون النصب باعتباره تمييزاً لمفرد إذ عبارة " مال " الثانية ترفع الإبهام عن المال الأولى بحكم كون هذه جنساً

(36) محالس ثعلب 123 وانظر: الزبيدي. طبقات التحويين واللغويين، ص 138، 139.

فيه أنواع وكون الثانية نوعا من المال ⁽³⁷⁾ يقول الاستربادي معددا أنواع التمييز : " إن التمييز عن الذات المذكورة إما أن يكون عن عدد أو عن غيره الأول إما أن يكون جنسا أو لا والجنس ما يقصد به الأنواع أو لا وعلى كلا الوجهين يجب إفراد التمييز " ⁽³⁸⁾.

لئن كانت دعوة ابن قادم للإستشارة فإن هدفها دعم رأي الخليفة وتأكيد تلحينه الكاتب ولذلك امتحن النحوي في إجابته قبل الدخول عليه امتحانا غرضه ردّ تكذيب ما ذهب إليه. إذ أقصى الآراء أن يجوز النحوي الرأيين لا أن ينتصر للكاتب فهو في نظر أمير المؤمنين مذب يستحق عقوبة. ولكن ابن قادم لم يدعم دعما تاما الخليفة وإنما جعل ما ذهب إليه الأصل والوجه وما ذهب إليه الكاتب إمكانا وجوازا.

إلا أن هذا التجويز كان بمثابة معارضة (من درجة ثانية) لصاحب السلطان وإن كان يستجيب لمقتضيات النظرية النحوية، ولذلك طعن الخليفة في آراء النحاة ورأهم متسامحين مع الغلط. ولعلّ الخليفة السائس قد قيم السلوك الذوي بميزان السلوك البشري الذي فيه طرفان لا ثالث لهما هو الأصابة أو الخطأ.

وهكذا فإنّ النحويّ في تجويزه أو تلحينه واقع هنا تحت ضغطين إمّا ضغط اللسان الذي قد لا يرتضي التخريج وإمّا ضغط السياسي الذي قد تكون وطأته ثقيلة وردّ فعله شديدا على النحوي قد يصل حدّ العقوبة بالنفي مثلما يؤكّده الخبر التالي :

(37) لسان العرب 1/63 (م. و. ل.): " المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة ثم أطلق على ما يقتنى ويملك من الأعيان وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم "

(38) الاستربادي، شرح الكافية 219/1.

" قال ابن سلام الجمحي أخبرني يونس بن حبيب قال : قال الحجاج لابن يعمر (ت 129 هـ) : أسمعني الحن ؟ قال : الأمير أفصح الناس . - قال يونس : وكذلك كان ولم يكن صاحب شعر . قال : تسمعني الحن ؟ قال : حرفا . قال : أين ؟ قال في القرآن قال : وذلك أشنع له . فما هو ؟ قال : تقول (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموالٌ اقترفتموها وتجارةٌ تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله) ⁽³⁹⁾ قرأها بالرفع كأنه لمّا طال عليه الكلام نسي ما ابتداء به والوجه أن يقرأ (أحبّ إليكم) بالنصب على خبر كان وفعلها . قال : أخبرني يونس قال : لا تسمع لي حنا أبدا . قال يونس : فألحقه بخراسان وعليها يزيد بن المهلب " ⁽⁴⁰⁾ .

لقد استحقّ بن يعمر النفي عقابا له على تسقطه لحن الأمير " الفصيح " . والنفي ههنا هو عقوبة سياسيّة لسبب لغوي ، فالسائس قد شعر أنّ ابن يعمر يمارس عليه ضغطا بواسطة معرفته بقانون اللسان ولذلك عدّ " معارضا " " للسان " الأمير .

و " إلحاق " ابن يعمر " بخراسان " ليس يخلو من دلالات تجعل العقوبة أشدّ من الأبعاد والنفي ، فخراسان بلد فارسيّ لا يمكن أن يكون الإنجاز اللغوي العربيّ فيه سليما أي أنّ اللحن فيه قاعدة لا استثناء فلكانّ الحجاج يعاقبه بأن يضعه في جماعة لغويّة لا تنجز العربيّة - إن هي أنجزتها فعلا - بشكل ترتضيه أذنه اللغويّة إنّه يعاقب أذنه اللغويّة . ومعرفته بالنظرية بالزجّ به في مجموعة تخرق القانون . فخراسان كالسجن الذي يزجّ فيه بمن يحتجّ عن خرق مظهر وحيد من مظاهر القانون ليجد كثيرا من المارقين والخارجين فيذهب عجبه بما رأى قبل دخوله إليه .

(39) التوبة 3.

(40) طبقات فحول الشعراء 13 . وانظر : الزبيدي ، طبقات النحويين واللغويين ص 27 - 29 .

وفي " خراسان " رمز آخر إذ نراها تتناغم من حيث هي اسم مع ما يطلبه الأمير ضمناً من ابن يعمر وهو إخراسه عن أن يتكلم مصوّباً الأمير ففي اسم البلد جناس لفظي مع " الخرس " الذي هو ذهاب الكلام عيّا أو خلقة (41).

وإذا كان بن يعمر قد أوقع عليه الأمير فعل النّفي، فإنّ الخبر التّالي يؤكّد اختيار لغويين من أشهر لغوييّ العرب النّفي هرباً من الحجاج، إذ جاء في شرح المفصل : " وحكى أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء قال أخافنا الحجاج فهرب إلّيّ نحو اليمن وهربت معه وبينما نحن نسير وقد دخلنا أرض اليمن لحقنا أعرابيّ على بعير ينشد :

لا تضيقنّ بالأمور فقد يكشف غمّاؤها بغير احتيال
ربّ ما تكره النفوس من الأمر له قرّجة كحلّ العقال

فقال أبو عمرو : وما الخبر؟ قال : مات الحجاج. قال أبو عمرو : كنت بقوله (قرّجة) (42) بفتح الفاء أشدّ فرحاً من قوله مات الحجاج " (43).

صحيح أنّ الخبر لا يذكر صراحة سبب خوف أبي عمرو بن العلاء وتلميذه أبي عبيدة من الحجاج ولكن اجتماعهما على الفرار ووجودهما في مواجهة وضعية واحدة تعني أنّ الخوف ناتج عن اهتمامهما المشترك : ممثلاً في اللّغة. فالخوف نابع من صفتيهما العلميّة لا الذاتيّة.

وفي الخبر يبدو " الأعرابيّ " مقابلاً للحجاج فهو قد حمل النّعي وأكّد وجهها لغويّاً قد يكون اللّغوي باحثاً عنه فكانّ الأعرابي بذلك

(41) لسان العرب 62/6 (خ. ر. س.).

(42) لسان العرب مادة (ف. ر. ج.) الفرجة بالضمّ الفتحة في الحائط والفرجة وانفراج الشيء بزوال عقده.

(43) شرح المفصل 3/4 - 4.

مساعد للسان وللسانين، والحجاج عدو. وكأنه لا يمكن أن ينكسر اللسان أو يسجن، يبيد محاصروه ويبقى هو حيا أبدا.

خاتمة :

لقد ركزنا من خلال هذه المقاربة اللسانية الاجتماعية على تبين رد فعل الخاصة من أهل السياسة في العصور الإسلامية المتقدمة على اللحن بما هو تحريف للإنجاز الكلامي. فبينما من خلال بعض النماذج الإخبارية موقف الجماعة اللغوية من لحن الخاصة وهو موقف رافض يدل في بعده الأول على أن تلك الجماعة كانت مراقبا للسان ويدل في بعده الثاني على تصور مثالي للسانس يجعل من واجبه المحافظة على سلامة اللسان لما له من بعد رمزي عقدي وتاريخي. وكان الساسة واعين بما للحن من رد فعل تهجين في أذهان متسقطيه لذلك حاولوا أن يوجهوا سلوكهم اللغوي. في مقامات التواصل مع الجماعة اللغوية أو بمثلها. وجهة تحترم إنجاز العربية إنجازا سليما، إلا أن توقع اللحن والوقوع فيه جعلهم يردون الفعل بأشكال مختلفة باختلاف المقامات وباختلاف التصور الشخصي/السياسي لكيفية خروجهم من مأزق الوقوع في اللحن، فكانوا يراوغون مرة ويخضعون ثانية أو يشتدون ثالثة شدة تصل بهم إلى نفي من يتسقط أخطاءهم وكل ذلك يكشف عن موقف السانس وتصوره لكيفية مواجهة من ينقد سلوكه.

ولم يكن هدفنا من هذا البحث تتبع لحن الخاصة بقدر ما كان هدفنا تبين ما بين القاعدة اللغوية والمعياري السلوكي من صلات وأن القاعدة اللغوية ليست شيئا معزولا عن القوانين السلوكية العامة وهذه أطروحة من أهم أطروحات اللسانيات الاجتماعية.

